

Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires : quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en Belgique ?

Between contradictory instructions and do-it-yourself identities. What are the identities of the descendants of Moroccan immigrants to Belgium ?

Johanna de Villers

Numéro 53, printemps 2005

Identités : attractions et pièges

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011641ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011641ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

1204-3206 (imprimé)

1703-9665 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de Villers, J. (2005). Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires :
quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en
Belgique ? *Lien social et Politiques*, (53), 15–27. <https://doi.org/10.7202/011641ar>

Résumé de l'article

Cet article propose une grille d'analyse des processus identitaires qui se jouent chez les descendants d'immigrés marocains en Belgique, en regard des familles immigrées et du cadre social. Les descendants d'immigrés marocains se trouvent privés de l'identification pleine aux parents ainsi que de l'héritage d'une mémoire familiale et collective. Soumis à une injonction contradictoire de la part de leurs parents et de la société (« Réussissez, mais restez fidèles aux traditions »; « Intégrez-vous, mais vous serez toujours considérés comme des immigrés »), ils échappent difficilement aux processus sociaux d'assignation à une altérité identitaire dévalorisée et sont contraints de bricoler de nouvelles formes identitaires. Cette problématique identitaire est située dans le cadre plus large du déclin du mode traditionnel d'hériter et de la transmission généalogique dans la modernité. Mais le hiatus profond entre le contexte de socialisation des parents immigrés et celui de leurs enfants et l'impact de la domination sociale sont tels que les processus d'identification dans l'immigration marocaine sont particulièrement complexes.

Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires : quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en Belgique ?

Johanna de Villers

Les descendants d'immigrés marocains en Belgique, ceux qu'on appelle encore souvent (maladroitement¹) la «deuxième génération», se trouveraient privés d'une double inscription dans le lien filial : celle de l'identification pleine aux parents et celle de l'héritage d'une mémoire familiale². Plus globalement, ils seraient également privés de l'inscription dans une histoire collective (celle de l'immigration) et dans l'histoire nationale. En outre ils sont renvoyés, de manière récurrente, à une forme d'extranéité teintée d'illégitimité. Se pose alors à eux cette question identitaire fondamentale : comment hériter lorsqu'on ne peut s'identifier à ses parents et qu'on est privé de mémoire familiale et collective ? C'est à cette question que je tâcherai de répondre dans cet article, en tentant de faire le lien entre le «désordre des successions» dans l'immigration et les processus sociaux de domination et d'imposition de sens³.

Il y a deux éléments d'analyse dont on ne peut faire l'économie lorsqu'on se penche sur la question identitaire des descendants d'immigrés. Primo, on ne peut traiter de cette question sans considérer le poids des cadres sociaux : l'histoire et les diverses formes d'«institutions» (nation, État, politique, famille, école, etc.) constituent le contexte structurant dans lequel se joue cette forme particulière de rapport social qu'est l'identité (Bourdieu, 1980). Secundo, l'analyse de la construction identitaire amène à considérer les questions de la «filiation», de la «transmission» et de l'«héritage», autant de concepts que nous définirons plus loin. Comme nous le verrons, les logiques de la filiation, de l'héritage et de l'ordre des successions sont mises à mal dans l'immigration, et les raisons de cette mise à mal sont à chercher autant dans le cadre de l'organisation des familles immigrées que dans la manière dont les institu-

tions dominantes traitent l'histoire de l'immigration et positionnent les groupes immigrés. Or, cette question de la transmission dans l'immigration est le plus souvent réduite à la dimension culturelle : soit on la surinvestit en abordant la question des descendants d'immigrés en termes de différence culturelle quasi héréditaire, soit on l'évacue en affirmant que les processus de la transmission culturelle sont brisés dans l'immigration. Je tenterai donc de défendre une autre manière d'aborder cette thématique de la filiation dans l'immigration.

Avant d'étudier cette question, il me semble important de poser quelques balises de l'immigration marocaine en Belgique. Cette immigration a pris son essor dans les années 1960 ; à cette époque, l'immigration de travailleurs des pays du Sud de l'Europe ralentissait. C'est en 1964 que les États belge et marocain signent un accord bilatéral destiné à

Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires : quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en Belgique ?

réglementer la venue de main-d'œuvre en Belgique. Depuis, le nombre de Marocains n'a cessé de croître en Belgique, où ils sont progressivement devenus le deuxième groupe étranger (après les Italiens). Cependant, on assiste dès le début des années 1990 à une diminution progressive du nombre de Marocains, largement explicable par les réformes du code de la nationalité, qui ont rendu plus facile l'accès à la nationalité belge. Une autre caractéristique de cette immigration est qu'elle a été très rapidement familiale; dès le départ, la Belgique a encouragé le regroupement familial. En outre, il s'agit d'une immigration très urbaine. Ainsi, un nombre très important d'immigrés marocains se sont installés dans la capitale, notamment parce qu'à leur arrivée, c'est à Bruxelles que le besoin de main-d'œuvre se faisait sentir; et à la différence de la situation française, les immigrés se sont installés dans les quartiers centraux de la capitale. Enfin, et ce n'est pas inutile de le rappeler, cette immigration s'est faite dans un État belge caractérisé par la faiblesse de son sentiment d'identité nationale, phénomène renforcé par le processus de fédéralisation entamé depuis plus de vingt-cinq ans. S'il y a des modèles collectifs forts d'identification en

Belgique, c'est autour de la Flandre et de la Wallonie (ces deux «nations», s'il en est, de l'État belge) ou autour des grandes villes, comme c'est le cas de Bruxelles. Dans cet état morcelé, la figure de l'étranger s'est principalement focalisée sur l'immigré marocain, à Bruxelles particulièrement, où il s'agit du premier groupe étranger. Autour de cette minorité visible s'est forgé tout un ensemble de représentations sociales négatives confinant les descendants d'immigrés marocains à une altérité déqualifiée à laquelle il leur est difficile d'échapper.

Contradictions de l'héritage et impossible filiation

La plupart des enquêtes⁴ sur ceux qui y sont désignés comme «jeunes issus de l'immigration» considèrent la dimension familiale en termes de manque et de désorganisation, sans toujours remonter le cours des histoires familiales migratoires, ou analyser les relations subtiles qui s'y jouent. La famille immigrée est alors perçue, d'une part, en termes de déficit socio-éducatif (faible niveau scolaire des parents, emplois subalternes, chômage, etc.) et, d'autre part, en termes de déstructuration, de dislocation, de rupture intergénérationnelle, de violence ou de démission parentale. Cela débouche sur un discours uniformisant et parfois normatif. En France, par exemple, les discours auraient tendance à converger vers cette forme de constat : l'anomie des banlieues aurait pour corollaire l'«anomie familiale». Dans cette optique, l'«anomie familiale» expliquerait pour une large part la non-effectivité des processus d'identification intergénérationnels (parents-enfants) dans l'immigration. En tentant, autant que faire se peut, de m'éloigner de ces approches normatives, j'ai essayé de com-

prendre dans quelle mesure les processus de transmission intergénérationnels et familiaux sont ébranlés par l'expérience migratoire.

La famille joue un rôle fondamental en matière de construction identitaire, le premier rôle du point de vue psychologique et sociologique. La famille est le lieu d'une dynamique, d'échanges, de négociations, de changements et surtout de rapports ambivalents et contradictoires. On ne peut donc pas se contenter d'observer s'il y a ou non transmission de l'héritage, s'il y a ou non identification intergénérationnelle. Le jeu de la filiation est un jeu infiniment complexe. La question de la filiation, de la perpétuation de la lignée et de l'héritage se pose de manière très particulière dans les sociétés modernes différenciées (Bourdieu, 1993 : 711-718; de Singly, 2003). Les identités ne s'héritent plus forcément, la société moderne (entr')ouvre un espace de jeu où les identifications se diversifient, se choisissent parfois. La logique de l'héritage est soumise à l'épreuve de la diversification sociale et de l'ouverture à la mobilité sociale, mobilité souvent déterminée par les verdicts de l'institution scolaire. Face au mode traditionnel d'hériter, François de Singly affirme que dans la société moderne il y a inversion de la relation de l'héritage : «La modernité a inventé un mode d'hériter qui n'est pas le mode traditionnel puisque l'individu se donne le droit d'élire son héritage» (2003 : 33).

Ainsi conçue, la famille prend les formes d'un lieu de contradictions et de doubles contraintes qui émergent notamment des «discordances entre les dispositions de l'héritier et le destin enfermé dans l'héritage» (Bourdieu, 1993 : 712).

Pour reprendre les termes de Bourdieu, le père est habité d'un projet double, d'une part, celui de voir son fils perpétuer l'héritage et, d'autre part, celui de voir son fils le dépasser : « L'héritage réussi est meurtre du père accompli sur l'injonction du père, un dépassement du père destiné à le conserver, à conserver son "projet" de dépassement, qui, en tant que tel est dans l'ordre, dans l'ordre des successions. L'identification du fils au désir du père comme désir d'être continué fait l'héritier sans histoire » (Bourdieu, 1993 : 712). Dans une perspective tout aussi large, de Singly (1996 et 2003) affirme que dans la modernité, l'enfant est confronté à une demande contradictoire de la part de ses parents, il doit être le relais de la lignée familiale tout en se construisant de manière autonome, individualisée et spontanée. Les nouvelles logiques de l'héritage se joueraient désormais entre l'affiliation (l'acceptation), la désaffiliation (la rupture ou la prise de distance) et la réaffiliation (le retour réflexif à une part d'héritage).

Dans l'immigration, les discordances entre les dispositions de l'héritier et le destin inscrit dans son héritage sont particulièrement marquées. La crise de la transmission intergénérationnelle est causée par une profonde rupture entre la génération des parents et celle des enfants, deux générations produites dans des conditions sociales et culturelles tout à fait différentes (Sayad, 1993 : 825). D'emblée, l'identification aux parents ne peut être désirée : comment s'identifier à un père (ou à une mère) immigré, peu ou pas scolarisé, socialement déclassé, appartenant à des groupes sociaux dominés ? Lors de mes entretiens³, j'ai distingué deux niveaux de représentation des parents par leurs enfants. Un premier niveau se rapporte plus à des qualités

ou des défauts personnels. Bon nombre m'ont ainsi dit être fiers de leurs parents : travailleurs, courageux, se levant à l'aube pour aller au travail, bon père, bonne mère. Le second niveau se rapporte aux carrières scolaires ou professionnelles de leurs parents, qui dans l'ensemble n'ont pas constitué des modèles attractifs. Si les identités sociales ou professionnelles des parents offrent peu d'attrait pour leurs enfants, cela n'empêche pas les enfants de s'identifier à des traits de personnalité de leurs parents. Ainsi, une jeune femme, fille d'immigrés marocains, diplômée de l'université, m'explique sa motivation première à poursuivre des études par le refus d'accéder à des emplois qu'elle associe à sa mère. Elle souhaite mieux pour elle-même, mais elle affirme aussi que sa volonté et son courage ont été des qualités induites par sa mère :

[Un diplôme,] c'était plus que fondamental, c'était vraiment... c'était ça qui me permettrait peut-être d'accéder à un emploi, je ne vais pas dire convenable, mais un emploi où je ne devrais pas être femme de chambre, femme de ménage, caissière, etc. Je ne voulais pas m'identifier à cette image-là parce que j'ai vu ma mère, enfin tu sais ma mère elle a des chevilles comme ça [gonflées]. Ah moi, je ne peux plus voir ma mère travailler, ça c'est hors de question, si je gagnais bien ma vie, qu'elle arrête parce que c'est insupportable, elle a les mains abîmées par les produits, elle a le dos complètement bousillé, les épaules comme ça [elle courbe les épaules, se voûtant pour me montrer], enfin... C'est une image, allez, t'as pas envie de t'identifier à ça quoi.

La fréquente inversion des rôles entre les parents immigrés et leurs enfants vient aussi mettre à mal l'identification intergénérationnelle. En effet, dans la plupart des familles

immigrées marocaines, les enfants dépassent très tôt le niveau de scolarisation de leurs parents et sont amenés à accomplir des tâches de relais avec l'extérieur (administratives ou autres, qui relèvent de l'écrit notamment), tâches généralement assurées par les parents.

Ces premiers éléments nous amènent à penser que, dans l'immigration plus qu'ailleurs, le modèle « classique » de l'identification généalogique est voué à l'impossibilité, non pas à une impossibilité radicale, mais plutôt à une impossibilité au sens de Sayad (1979), c'est-à-dire la combinaison entre le choix impossible d'être un héritier au sens strict (celui qui reproduit la condition de ses parents) et le choix impossible de rompre toute forme de filiation (ce qui reviendrait à « trahir » des parents qui ont déjà assez souffert de l'épreuve migratoire). Et c'est sans doute dans le caractère impossible de la filiation (culturelle, sociale et identitaire) que réside la spécificité du lien généalogique dans l'immigration.

Mais comment pallier cette « impossibilité » d'être pleinement dans la filiation ? Pour Gallissot (1995) ou Choron-Baix (2000), l'intragénérationnel peut offrir un espace de socialisation et d'identification qui suppléerait aux défauts de la transmission. Pour les observateurs du mouvement *hip hop* (Lapiower, 1997; Vulbeau, 1995), l'intragénérationnel constituerait aussi un espace d'identification central. Selon eux, les descendants d'immigrés qui y participent ne se distinguent pas fondamentalement des autres jeunes, ils s'inscrivent dans la culture *hip hop* qui puise autant dans le local (la banlieue, le quartier, la zone, l'expérience sociale) que dans l'international (la

Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires : quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en Belgique ?

culture *hip hop* diffusée internationalement mais née et ancrée aux États-Unis). Si je conçois que la saisie des enjeux identitaires qui se jouent dans l'intragénérationnel est fondamentale, je demeure convaincue que la problématique de la filiation demeure incontournable. C'est ce dont témoigne l'exemple de ce rappeur bruxellois, bien connu de la scène du *hip hop* en Belgique, qui lors de notre entretien m'a expliqué sa recherche d'un équilibre entre trois références pour lui fondamentales, qui l'amènent finalement à «bricoler» entre diverses identifications : la culture *hip hop*, ses parents (immigrés originaires de Casablanca) et l'islam, sans parler de son évidente inscription dans les quartiers bruxellois où il a grandi et où il continue à vivre. Ainsi, sur le thème du mariage, il m'a tenu les propos suivants qui me semblent bien témoigner de ce bricolage identitaire, reflet d'une forme de filiation paradoxale :

Moi, je vais te dire honnêtement, j'ai toujours voulu faire un mariage mixte parce que je pense que c'est un double apport pour les mômes, tu vois. Le seul truc, tu vois, ça il y en a qui comprennent pas et je trouve ça exaspérant des fois, c'est que j'ai juste envie que ma femme soit de même conviction que moi, c'est tout, c'est parce

que j'estime que c'est important [...]. C'est le choix que j'ai envie de faire, comme je pourrais choisir une blonde ou une brune et ça fera pas de moi quelqu'un de moins ouvert. Je trouve que c'est important, tu vois, si je prie, j'ai envie de prier avec celle que j'aime et ceux qui sont mes gosses. [...] Je suis sorti avec une Italienne, je me serais bien marié avec elle, parce qu'elle est petite, elle est gentille, et je me dis, ça me tue, parce que moi je suis KO de l'Italie, je suis KO de leur nourriture, de leur culture, de leur langue... Et le premier flirt qu'on a eu, la première question qu'elle m'a posée : «Et quoi, nos enfants, ils devront être musulmans ? », j'ai rigolé et tu sais qu'est-ce que j'ai répondu ? J'étais soûl, comme un con je lui ai fait : «Non, du moment qu'ils sont *hip hop* », ce qui est vraiment pas vrai.

Injonction contradictoire et filiation paradoxale

L'immigration est toujours le résultat d'un projet de réussite socio-économique porté par l'immigré et qu'il transpose sur ses enfants lorsqu'il ne l'a pas atteint pour lui-même (ou l'a atteint de manière incomplète). Ici encore, cette «projection parentale» n'est pas spécifique aux parents immigrés. Sans prendre trop de risques, on peut considérer que le projet de voir leurs enfants réussir socialement anime la quasi-totalité des parents : tous veulent le meilleur pour leurs enfants, tous veulent les voir réussir et tous émettent finalement cette injonction de réussite et donc de dépassement probable qui incarne en puissance ce que Bourdieu nomme, en empruntant à la psychanalyse, le «meurtre du père». Le sociologue a raison de souligner que c'est particulièrement le cas dans la situation où les parents occupent une position dominée, soit socio-économiquement (classe populaire), soit symboliquement (groupe stig-

matisé), soit les deux à la fois (comme les immigrés). C'est dans cette situation que l'espoir de réussite est à la fois le plus prégnant et le plus porteur d'ambivalence. Le père se trouve voué à l'ambivalence à l'égard de la réussite de son fils, partagé entre la honte de soi (de ce qu'il est) et la fierté de son fils (de ce que le fils est devenu), entre la fierté de soi (des origines) et la honte de son fils (alors «transfuge»). Et le fils, confronté à cette injonction contradictoire, se trouve également voué à l'ambivalence à l'égard de lui-même : «coupable de trahir s'il réussit, il est coupable de décevoir s'il échoue» (Bourdieu, 1993 : 715).

Dans l'immigration, ce rapport contradictoire au devenir des enfants prend une forme particulièrement aiguë. Dans ce cas, les représentations que les parents ont de leurs enfants entremêlent la problématique de la filiation et celle liée à la situation migratoire. Comme Sayad l'a montré dans le cas de l'immigration algérienne en France, l'immigré entretient avec sa migration un rapport paradoxal : entre le sentiment d'espoir et de trahison mis dans la migration, entre le rejet et l'envie projetés sur la société d'immigration, l'immigré est habité par des sentiments difficilement conciliables. Et c'est dans le regard qu'il pose sur ses enfants que ces tourments s'expriment avec le plus de force. Les enfants incarnent à la fois la faute de la migration (faire naître ses enfants en terre étrangère et en faire des étrangers) et l'espoir de réussite mis dans la migration (la faute initiale de la migration ne peut être «justifiée» que si elle mène finalement à la réussite sociale, différée ici dans le devenir des enfants). C'est ainsi que les parents immigrés sont dans un rapport profondément ambivalent face

au devenir de leurs enfants. Ils souhaitent, à la fois, que leurs enfants demeurent des Algériens (ou des Marocains), restant alors pour leur malheur «des émigrés parmi les émigrés et comme les émigrés», et que leurs enfants deviennent comme des Français (ou des Belges), instruits et accédant aux métiers qualifiés : «Devant ce choix impossible, tout se passe comme s'ils voulaient, pour leur joie et leur peine (car la même chose les réjouit et les fait souffrir aussi), que leurs enfants, dans le même temps, soient et ne soient pas, à la fois, "*comme ci*" et "*comme ça*"» (Sayad, 1979, deuxième partie : 129).

Les contradictions de l'héritage se manifestent ici avec toute leur force. Et nous pouvons alors concevoir que l'impossibilité d'identification des enfants à leurs parents immigrés relève aussi de processus sociaux intrafamiliaux. Cette impossibilité ne tient donc pas seulement au manque d'attrait ou à l'inadéquation que peuvent représenter les modèles parentaux mais tient aussi au caractère paradoxal des injonctions parentales. Les descendants d'immigrés maghrébins se trouvent face à l'impossibilité de concilier l'ensemble des exigences parentales, à moins d'adopter la position du grand écart, position en l'occurrence intenable sur une plus longue durée que celle de la stratégie identitaire circonstancielle. Face à ce choix impossible des parents, les enfants sont eux-mêmes confrontés à l'impossibilité du choix car ils savent, du moins implicitement, que quel que soit leur choix («se conformer» à la tradition ou s'inscrire pleinement dans la société d'immigration), ils ne pourront que décevoir leurs parents. Ainsi, même en cas de réussite sociale de l'enfant, celle-ci a un coût,

lequel s'exprime principalement, chez les parents, par un sentiment de perte et, chez les enfants, par la culpabilité ou le sentiment d'avoir trahi. Cet état des rapports filiaux ouvre la voie à la recherche d'autres modes de filiation plus symboliques (investissement dans le politique, l'associatif, le religieux...). Comme l'écrit Bourdieu : «Le transfuge doit rendre [justice] au père : de là des fidélités à la cause du peuple qui sont fidélité à la cause du père [...] ; et nombre de conduites, pas seulement politiques, peuvent se comprendre comme des tentatives pour neutraliser magiquement les effets du changement de position et de dispositions qui sépare pratiquement du père et des pairs ("tu ne peux plus nous sentir") et pour compenser par la fidélité à ses prises de position l'impossibilité de s'identifier complètement à un père dominé» (Bourdieu, 1993 : 715-716).

Des manières de réaffiliation

Afin d'illustrer cette filiation paradoxale, ou plutôt une manière de réaffiliation, je m'attarderai un moment à l'analyse de deux récits, très différents, mais qui me sont apparus comme exemplaires. Le premier est celui d'une femme de trente-trois ans, fille d'immigrés marocains, qui a eu une trajectoire de vie très dure : alcoolisme du père, violence familiale, trajectoire scolaire chaotique, fugues, petite délinquance, passage par le juge de la jeunesse, condamnation, court emprisonnement, deux enfants de pères différents, rejet par son propre père, etc. Il apparaît clairement que celle que je nommerai ici Fatima⁶ se situe dans un rapport paradoxal à la filiation. Elle se sent incapable de rompre avec sa parenté alors qu'elle refuse toute détermination de la filiation. Héritière sur cer-

tains points (comme celui de la religion), elle refuse de se poser comme telle et affirme explicitement que ce qui la définit n'a rien à voir avec les origines parentales. Ainsi, face à ce qu'elle ressent comme une insistance de ma part de poser un lien entre sa conviction religieuse et ses parents ou le Maroc, elle finit par me dire :

Arrête de me dire [que c'est] parce que je me sens marocaine ! Pas du tout ! Au contraire ! Parce que si c'était les Marocains qui m'avaient enseigné l'islam comme ils me l'avaient enseigné, je crois pas que je serais devenue musulmane ! [rire] Je serais témoin de Jéhovah, bouddhiste ou quelque chose comme ça. Si j'avais vraiment fait confiance aux gens, enfin je parle des parents, je parle de l'entourage qui jugeait, tu vois, quand la fille elle fuguait, ils étaient là : «C'est une traînée», enfin, les gens qui remplissaient aussi la tête de ma mère : «Ah, ta fille ! Ah, la honte !». Si j'avais fait confiance à ces gens là pour m'apprendre la religion, je me serais jamais convertie à aucune religion [...] parce que si leur Dieu il leur a enseigné ce que eux ils font maintenant, c'est pas mon Dieu, Johanna. C'est pas ce Dieu-là que moi j'ai découvert dans l'islam. C'est pour ça que je t'ai dit que ce qu'on leur a enseigné, ce qu'on leur a appris de la religion et tous ces trucs, ça n'a rien à voir ! Mais rien du tout, tout à fait à côté ! C'est pas comme ça que ça marche !

Elle refuse donc de se définir en lien avec des origines parentales, nationales et religieuses. Cependant, elle explique ailleurs qu'elle a commencé à s'intéresser à l'islam pour contrer les critiques de sa mère et de ses tantes :

— C'est par toi-même que tu y as été, c'est pas quelqu'un qui t'a poussée ?

— Non ! C'est par moi-même. C'est moi qui ai voulu étudier, qui ai voulu... C'est aussi, justement, par

Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires : quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en Belgique ?

ces histoires-là, tu sais tout ce que j'ai vécu et tout, et je voulais absolument. En fait, au début, quand j'ai commencé à étudier ça, c'est [suite] à des discussions avec mes tantes, avec ma mère, [où] je leur disais « Non, vous êtes vraiment à côté de la plaque ! Et c'est pas comme ça que ça se passe et je suis sûre que la religion ne dit pas ça ». Et en fait, pour leur prouver, j'ai acheté des livres. En fait, par des discussions comme ça, quand j'ai acheté les livres, j'ai commencé à feuilleter, et j'ai même plus essayé de convaincre les autres, mais carrément je me suis convaincue, j'ai commencé à assimiler ça pour moi.

C'est à travers ces propos que l'on peut saisir les liens paradoxaux qui l'unissent (notamment dans certains choix de vie) à ses parents, qui la situent dans la filiation. De Singly (1996 : 153-165) explique que l'héritage ne peut se faire dans certains cas que si le don transite par le contredon. Ici, Fatima apporte des connaissances sur l'islam à sa mère et à ses tantes, une manière de se réapproprier l'héritage tout en se donnant l'illusion de ne pas en hériter (suivant la formule : « mon islam n'a rien à voir avec le leur »), mais en restant néanmoins dans une forme de filiation. Avec ses parents, et en particulier son père, avec lequel elle avait coupé tout contact pendant des

années, Fatima entretient des liens qui oscillent entre la prise de distance critique (celle de l'adulte qui a dépassé sa révolte d'adolescente) et un besoin terrible de reconnaissance, d'approbation et de maintien de contact :

Ça s'est stabilisé avec mon père, il est plus... je vais pas dire compréhensif ou quoi, mais bon, il s'y est fait, quoi. [L'enregistreur s'arrête au moment où elle enchaîne sur l'admiration actuelle de ses parents à son égard. Et elle s'exclame : « Ah, ça se termine alors que je commence la meilleure partie ! ». Je retourne la cassette et on poursuit l'enregistrement.] Je te dis que maintenant ils sont admiratifs parce que quand ils parlent de l'éducation des gosses, quand même ils prennent Fatima en exemple.

Fatima, privée de liberté par ses parents, ayant subi une violence morale et physique de leur part, affirmant avoir souhaité la mort de son père tellement elle le haïssait; Fatima la fugueuse, la « délinquante », « enfant du juge », Fatima la révoltée, la critique, l'indépendante, ne veut pas la rupture avec ses parents, elle recherche au contraire leur admiration, et quant elle l'obtient, elle ne veut la gâcher à aucun prix.

Le second récit est celui d'un homme, Abdel, qui a fait des études universitaires, a un emploi stable et est marié à une Belge (d'origine belge, il s'entend). Ses propos reflètent clairement l'injonction contradictoire de sa mère (son père étant décédé alors qu'il était encore enfant) : elle a voulu qu'il soit à la fois un élève brillant, s'assurant de son devenir socio-professionnel, tout en lui demandant de rester dans la tradition, dans la religion. Elle l'a poussé tout au long de ses études pour lui reprocher, au bout du

compte, de s'être « fait manger » le cerveau par les occidentaux :

Donc moi, mon problème, c'est que ma mère me faisait le reproche comme quelqu'un de trop occidental, occidentalisé, plus la preuve moi je me suis marié avec une Belge, donc trop occidentalisé. Et donc moi j'ai été, comme on dit, « kaloulek el mogh »⁷, ça veut dire « on t'a mangé le cerveau », les occidentaux t'ont mangé le cerveau, ça veut bien dire ce que ça dit, donc je suis trop occidentalisé, j'ai... mes idées, si tu veux, mon cerveau est imbibé d'idées occidentales donc... quelqu'un qui a un cerveau d'occidental, comment veux-tu qu'il réfléchisse autrement que comme eux, dans ce sens-là, c'est ça qu'elle disait ma mère.

Dans de nombreux domaines, la mère préfère « la loi du silence » plutôt que d'accepter la réalité de vie de ses enfants. Ainsi, il raconte que lors des visites de sa mère, elle n'ouvre pas le frigo pour ne pas y découvrir du porc : elle sait qu'il peut y en avoir mais elle préfère agir de manière à nier cette réalité. Si Abdel est empêché de s'identifier à ses parents en raison de la distance éducative qui les sépare, s'il est le produit d'un contexte socio-culturel différent de ses parents, il veut rester dans la filiation, il a accepté et s'est même réapproprié l'héritage. Ainsi, dans sa famille, l'histoire migratoire et familiale a été racontée (ce qui, dans ce cas, invalide mon hypothèse d'une absence de transmission de la mémoire familiale) et Abdel a été réceptif à cette transmission (comme en témoigne sa grande connaissance de l'histoire familiale qui remonte même à ses aïeux); il a même été au-delà, effectuant un véritable travail de mémoire qui se concrétise aujourd'hui dans sa tentative d'écrire leur histoire. Au bout du compte, s'il n'a pu y avoir pleine identification entre

Abdel et ses parents, il y a eu identification à leur projet (celui de réussir les études) et identification à leur histoire (leur histoire, c'est aussi son histoire et il lui faut la connaître). C'est par l'exercice d'une forme de travail historique et même d'une «quête identitaire», comme il qualifie son dernier voyage au Maroc, qu'Abdel s'inscrit dans la filiation, tout en précisant que le Maroc, c'est en lien avec ses parents, ce n'est pas son point d'ancrage à lui.

Une mémoire de l'immigration qui se joue dans l'assignation aux origines

S'il faut être attentif à ne pas surinterpréter les questions de la mémoire, de la transmission et de l'héritage, s'il ne faut pas tomber dans les rets de la «vague mémorielle»⁸ qui s'est manifestée en fin de siècle, il demeure que ces questions sont d'importance en matière d'identité. Les liens entre mémoire et identité sont réciproques. Il n'y a pas de quête mémorielle qui ne soit ancrée dans des enjeux identitaires présents et il faut voir dans la déformation, la distorsion ou l'occultation de certains événements mémorisés un effort d'ajustement à ces enjeux identitaires (Candeau, 1998 : 173). Ainsi, la mémoire peut être l'objet de toutes les manipulations, allant de l'occultation au surinvestissement mythique. Et il ne pourrait y avoir de «mémoire juste», pour reprendre le terme de Vidal-Naquet, sans travail historique, un travail historique qui a besoin d'intégrer la mémoire des individus.

Mais qu'en est-il de l'histoire et de la mémoire dans l'immigration ? À quelles références historiques et à quelle mémoire les descendants d'immigrés peuvent-ils se référer ?

Quelle histoire leur est proposée ? Quelle mémoire leur est transmise ? Quelle mémoire peuvent-ils se construire ?

L'histoire de l'immigration est l'une des grandes absentes des histoires nationales (autant des pays d'émigration que des pays d'immigration⁹), ce qui pose évidemment la question de la légitimité de la présence des populations issues de l'immigration dans ces espaces nationaux¹⁰. D'autre part, cette histoire est souvent méconnue, voire occultée, au sein même des familles immigrées. Tant et si bien qu'aujourd'hui, l'histoire et la mémoire de l'immigration se retrouvent noyées dans certaines questions d'actualité qu'on relie sans trop de précautions à l'immigration (intégration, délinquance, insécurité, choc de civilisations, terrorisme, islam, etc.). On a ainsi l'impression d'entendre constamment parler de l'immigration alors qu'on n'aborde que très rarement son histoire. Mais peut-on pour autant, comme le fait Gallissot (1994), parler des générations issues de l'immigration comme étant des «générations sans mémoire» ?

Face à ce déficit d'histoire, on assiste, en Belgique notamment, au succès d'une conception «politique» selon laquelle il convient de valoriser la diversité culturelle sous la forme d'une «intégration dans la reconnaissance des différences culturelles». Ainsi, dans le champ politique belge, la «différence culturelle» est reconstruite comme une donnée négociable, voire acceptable, par la majorité des politiques (exception faite des partis d'extrême droite, pour lesquels la différence culturelle n'est acceptable qu'en dehors de la nation, et avec des différences de forme entre communautés et régions). Cette attitude est

peut-être favorisée par l'histoire «binationale» (Flandre-Wallonie) de l'État belge, qui nous a habitués aux différences communautaires. Cependant, cette différence culturelle tolérée reste contenue dans les limites de la «politesse», c'est-à-dire de la neutralité politique exigée de l'immigré et de ses descendants (Sayad, 1999), ce qui explique notamment le malaise face aux expressions de l'islam. Cette orientation politique tient peut-être aussi aux résultats de certaines enquêtes qui tentent de démontrer que la valorisation et la connaissance de la «culture d'origine» étaient des facteurs favorables à l'intégration scolaire et socio-professionnelle¹¹. À ce titre, il est significatif de noter qu'il est sans doute plus facile d'intégrer (ou de préconiser) dans les programmes d'enseignement des cours de «langue et de culture d'origine» que d'insérer clairement l'histoire de l'immigration dans les programmes de cours d'histoire. C'est d'ailleurs ce qui se passe pour la Communauté française de Belgique¹², qui prévoit la possibilité d'organiser, pour chaque établissement de l'enseignement fondamental qui en fait la requête, des «cours d'acquisition de la langue et de la culture d'origine» ainsi que des «cours d'ouverture à la culture d'origine» dans le cadre du programme LCO (enseignement en langue et en culture d'origine)¹³.

La question fondamentale qu'il convient de soulever concerne la démarche en elle-même. La référence à la culture d'origine n'a de sens que si elle répond à la volonté de l'individu, voire d'une collectivité, elle ne peut répondre à une logique d'imposition. «Le droit aux origines ne doit pas être transformé en assignation à la résidence initiale» (de Singly, 2003 : 61). Et

Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires : quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en Belgique ?

puis surtout, en se focalisant sur le thème de la « culture d'origine », on tend à occulter la mémoire sociale de l'immigration et à enfermer les populations issues de l'immigration dans une pseudo-mémoire culturelle.

Le discours politique sur la « culture d'origine » des migrants a donc connu une certaine évolution. Pendant longtemps, elle était soit occultée, soit renvoyée à un ailleurs (la préserver pour faciliter le retour des immigrés), soit perçue comme un obstacle à l'« intégration » (on imputait à la « différence culturelle » tous les « problèmes » liés à la présence immigrée). Aujourd'hui, en Belgique du moins, certains défendent une revalorisation de la « culture d'origine » dans le cadre d'une « société multiculturelle »¹⁴, ce qui s'accompagne alors parfois d'une logique inverse : on impute au défaut de transmission de la culture d'origine les « problèmes » liés aux générations issues de l'immigration. Dans cette évolution, la « culture d'origine » des migrants serait toujours suspecte, soit par ses excès (de tradition ou de religion), soit par son défaut de transmission. Et puis surtout, la question de la filiation, lorsqu'elle est abordée, est souvent réduite à la seule origine ou trans-

mission culturelle, sans compter les effets paradoxaux de la filiation que nous avons évoqués plus haut, et sans élargir cette question à celle de la mémoire et de l'histoire collective.

La privation de mémoire

L'occultation de la mémoire ou plus simplement l'oubli répondent certainement à des « logiques » sociales, tout comme la transmission de la mémoire familiale. À ce propos, il est significatif de noter que ce sont souvent les familles les plus dotées socialement, comme la noblesse, qui entretiennent systématiquement leur mémoire familiale. Dans cet effort et cette capacité à transmettre la mémoire familiale, on ne peut se contenter de voir l'effet d'un capital social et culturel, il faut aussi et surtout voir le gain symbolique que les familles retirent de cette transmission. On ne reconstruit le roman familial que si celui-ci paraît digne de l'être ou qu'on peut au moins y « gagner » quelque chose. C'est à ce niveau, je pense, qu'il faut aussi situer la problématique de la mémoire dans les familles immigrées, en se posant la question suivante : qu'est-ce que les immigrés ont à gagner en transmettant leur mémoire ?

De nombreux chercheurs (en histoire, en sociologie, en sciences politiques, etc.)¹⁵ se sont intéressés de manière assez complexe à l'histoire de l'immigration (et, dans une moindre mesure, de l'émigration). Par contre, dans l'ensemble des recherches sur l'immigration, la référence à l'histoire familiale (la micro-histoire) a généralement été abordée de manière très réductrice. Peu d'auteurs ont abordé la question de la transmission dans l'immigration à travers la problématique de l'exil, du

déracinement ou du désenchantement, en recherchant dans le rapport des immigrés à leur propre histoire les causes d'une relative occultation. À ce sujet, les travaux de Sayad sont exemplaires en ce qu'ils montrent comment les sentiments de honte ou de trahison, les désillusions et la quadruple domination subie (sociale, économique, culturelle et symbolique) mènent les immigrés à entretenir un rapport ambivalent et parfois douloureux à leur histoire, les rendant souvent incapables de transmettre une mémoire familiale à leurs enfants.

Depuis un certain nombre d'années, un travail d'histoire et de mémoire sur l'immigration a été accompli, en particulier dans le monde scientifique et académique, mais aussi dans le domaine du film documentaire¹⁶. En Belgique, le lancement de l'a.s.b.l. EMIM (Espace mémorial de l'immigration marocaine en Belgique) en juin 2002 s'inscrit clairement dans cette démarche. Cette initiative visait principalement à rassembler les archives disponibles sur l'immigration marocaine avec l'objectif de conserver ce patrimoine historique, de le replacer dans le cadre de l'histoire de Belgique et de transmettre un héritage aux nouvelles générations issues de l'immigration marocaine, qui méconnaissent souvent « leur histoire familiale et culturelle ». Il s'agissait également de préparer pour l'année 2004 une série d'événements commémoratifs des « 40 ans de présence de l'immigration marocaine de Belgique » (période écoulée depuis la convention bilatérale belgo-marocaine du 17 février 1964). Depuis, le projet de l'EMIM, soutenu par les pouvoirs publics, a pris forme à travers l'organisation d'événements commémoratifs

(conférences, débats, expositions, rencontres théâtrales ou musicales...). La soirée inaugurale de l'EMIM du 16 février 2004 au Palais des beaux-arts de Bruxelles, salle prestigieuse s'il en est, en présence de personnalités politiques, a certainement constitué un premier pas vers la reconnaissance symbolique de cette histoire. Dans cet effort de restituer l'histoire de l'immigration dans le patrimoine historique de la Belgique, il faut souligner l'initiative émanant du Gouvernement de la Région bruxelloise, qui a intégré dans son Projet régional de développement le projet de création d'un musée de l'immigration. On peut encore rappeler la cérémonie commémorative qui a eu lieu le 15 mai 2000 au cimetière militaire français de Chastre (près de la ville de Gembloux) en mémoire des tirailleurs marocains morts au combat le 15 mai 1940; cette cérémonie rassemblait, outre quelques anciens combattants marocains, des représentants des autorités françaises, marocaines et belges. Remarquons que cette cérémonie a été associée à l'histoire de l'immigration marocaine en Belgique, alors qu'il s'agit plutôt d'un événement historique clairement relié à l'histoire coloniale française.

De tels projets sont l'expression d'un manque à combler en matière d'histoire et de mémoire de l'immigration, d'une légitimité et d'une reconnaissance à assurer dans l'histoire et l'espace national. Bon nombre de personnes (majoritairement issues de l'immigration) et d'associations expriment ce besoin et tentent de lui donner forme dans des projets concrets. Dans cette tendance, il faut remarquer la volonté des pouvoirs publics de soutenir certaines de ces initiatives. Il reste à

observer, dans le futur, la forme et le contenu de ces projets. En effet, l'histoire de l'immigration reste un thème délicat et douloureux à aborder, comme si elle portait un contentieux qui n'aurait pas encore été tout à fait réglé. Cela permettrait, en partie du moins, d'expliquer la logique sociale d'assignation à une (pseudo-) mémoire culturelle dont les descendants d'immigrés font encore souvent l'objet.

Les descendants d'immigrés marocains constitueraient ainsi une génération contrainte à reconstituer son histoire et à construire sa mémoire parce qu'elles ne leur ont pas été transmises. Certains accompliraient par eux-mêmes ce qu'on pourrait appeler un travail de mémoire, adoptant parfois la position de l'historien, cherchant à se réapproprier un passé ou à se réinscrire dans une filiation. D'autres se satisfont probablement de l'amnésie qui affecte leur histoire, s'accommodant de cette occultation ou de cet oubli. D'autres encore s'engagent peut-être dans les voies de l'hypermnésie, exaltant une mémoire reconstruite. D'autres enfin trouvent peut-être dans l'islam une forme de réinscription dans un passé mythique.

Vers un bricolage identitaire

Les descendants d'immigrés marocains sont donc, d'une part, confrontés à l'inadéquation et aux paradoxes des modèles identificatoires parentaux et, d'autre part, privés de l'inscription dans une mémoire collective, mais ils sont par ailleurs mis à l'épreuve du manque d'attrait et des ambiguïtés des modèles identificatoires proposés dans la société belge. Cette seconde forme d'impossibilité d'identification est largement liée à l'ethnifica-

tion des rapports sociaux¹⁷ et à l'injonction contradictoire sociétale (*double bind*) qui y est liée : « Intégrez-vous dans la société, mais vous serez toujours considérés comme des immigrés, des Marocains, des gens venus d'ailleurs ». Ces descendants d'immigrés appartiennent donc à un groupe ethnicisé, discriminé et socialement dominé, à ce que d'aucuns nomment une « minorité visible ». Cette domination est particulièrement ciblée, en Belgique, sur l'immigration marocaine, qui est l'objet de représentations et de stigmatisations spécifiques : la figure de l'immigré est principalement focalisée sur le « Marocain », et a fortiori le « musulman », dans les représentations politiques, médiatiques et communes. Cette impossibilité d'identification est aussi liée au fait que dans les sociétés modernes différenciées, il y a plus que jamais une multiplicité de références identitaires, ainsi qu'une multiplication des rôles à tenir (dans des sphères diversifiées : famille, travail, loisirs, citoyenneté). Plus spécifiquement, la Belgique ne constitue pas un État pourvu d'un modèle d'identification nationale fort, tout au contraire. Se pose alors la question de savoir ce qu'est « être belge ». La Belgique est un État morcelé au niveau institutionnel et qui n'a pas d'unité nationale (avec ses trois « communautés » comme on les nomme ici : flamande, francophone et germanophone). C'est un État qui connaît un processus de fédéralisation, voire de confédéralisation, croissant. Alors, on se réfère à des identités régionales plus ou moins fortes : on se sent flamand, wallon, bruxellois, voire liégeois ou anversoïis. « Pourquoi devrait-on se sentir belge alors que les Belges eux-mêmes ne savent pas ce que c'est ? » Voilà le type de propos auquel j'ai

Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires : quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en Belgique ?

souvent été confrontée lors de mon travail de terrain. Ce genre de réflexion témoigne clairement de ce « malaise belge », de ce flou national qui semble caractériser la Belgique et l'« identité belge ». Ici, l'impossibilité d'identification se pose alors principalement dans les termes suivants : comment s'identifier à une identité qu'on ne saurait nous reconnaître et qui, en outre, ne semble ni très claire ni très solide ?

Voilà donc les descendants d'immigrés confrontés, du côté tant de leurs familles que du cadre social, à des injonctions identitaires paradoxales. Sans compter les contradictions engendrées par la double socialisation (familiale et sociétale). Si ces paradoxes, contradictions et impossibilités de choix identitaires peuvent toucher tous les enfants, dans le cas des descendants d'immigrés, ces divergences sont particulièrement marquées et cette situation les engage, peut-être encore plus que les autres, dans une situation d'indéfinition identitaire et donc de nécessaire métissage, bricolage ou innovation identitaire, dont nous avons esquissé plus haut quelques exemples.

Je terminerai sur un exemple plus léger. Un matin à Bruxelles, j'ai entendu une conversation dans un

bus. Deux jeunes femmes, autour de la vingtaine, habillées à la dernière mode, très maquillées, sont en route vers l'université, elles discutent du « port du foulard ». L'intérêt de cette saisie de conversation est que celle-ci était totalement spontanée :

A — Tu sais, moi, j'ai trop envie de mettre le foulard, vraiment.

B — C'est vrai ! Si tu le mets, je te jure que je le mets aussi, on le met toutes les deux alors, même la semaine prochaine, mais alors bien, pas en arrière, convenablement !

A — Ouais, en hiver ça va, mais en été, c'est pas possible, je crois que je le mettrai en arrière.

B — Je trouve qu'il faut bien le mettre.

A — Mais alors on va devoir s'acheter des nouveaux vêtements, on peut plus s'habiller comme maintenant.

B — Ouais, il faut des trucs style tailleur, la veste cintrée mais assez longue, le pantalon un peu large.

A — Ouais, et un manteau du genre de celui qu'on a vu l'autre jour chez... allez, comment il s'appelle encore ce magasin ? [...]

B — [Elle cite une chaîne de magasin bien connue] On peut aller faire des courses la semaine prochaine si tu veux.

A — On peut. [...]

B — Puis on va devoir s'acheter des foulards, mais des beaux, hein, de toutes les couleurs.

A — Noir, brun, beige...

B — En plus, je suis sûre que le foulard ça va super bien t'aller, surtout le noir.

A — Ouais, moi j'en veux des beaux, tu vois, j'aimerais bien avoir un foulard Christian Dior.

B — Ouais, ceux-là ils sont beaux.

Ces propos montrent l'émergence d'un nouveau rapport identitaire au foulard qui ne relèverait pas uniquement du rapport à une culture ou à une religion, mais aussi du rapport d'une jeunesse à la mode. Sans oublier les enjeux identitaires qui se cachent derrière, qui touchent tant à la place des musulmans en Belgique qu'à la problématique de la filiation, le rapport au foulard exprimé ici par ces jeunes femmes témoigne d'un effet de mode : l'attrance d'une jeunesse pour une certaine mode vestimentaire qui leur procurerait en outre une forme de respectabilité (les filles qui portent le foulard sont des filles vertueuses). Cette manière de mêler la religion à la mode permettrait de concilier deux modes d'être correspondant à deux sphères de légitimité ; le premier leur octroie une reconnaissance aux yeux de leurs proches et des musulmans, et le second leur offre une place au sein de leur génération, de leurs pairs. J'ai entendu ces jeunes femmes parler de fringues, de magasins, de maquillage mais à aucun moment (sur ce court laps de temps) je ne les ai entendues se référer à la religion ou à leurs parents. Leur préoccupation centrale semblait être : comment va-t-on s'habiller si on met le foulard, est-ce que cela va bien nous aller et nous permettre de rester de jolies filles ? Loin de moi l'idée que ce rapport caractériserait l'ensemble des jeunes femmes qui portent (ou qui souhaitent porter) le foulard ou que ces deux jeunes femmes n'auraient pas d'autres raisons au port du foulard : il y a une multiplicité de raisons et de manières de le mettre, et celle qui transparaît ici témoigne bien d'une filiation paradoxale dont les effets se marquent dans ce bricolage identitaire : comment porter le foulard tout en restant « branchées » ? Je ne sais cependant si ces deux jeunes femmes l'ont un jour porté.

En guise de conclusion

J'espère être parvenue ici à esquisser une analyse de la filiation dans l'immigration et des enjeux identitaires qui y sont liés sans tomber dans les travers du culturalisme, du «psychologisme» ou du «réductionnisme sociologique». Par une approche en termes de choix impossible, de contradiction de l'héritage, de peur de trahir, et en affinant cette approche par une perspective socio-historique (le poids de l'histoire de l'émigration-immigration), par la dimension structurelle (la lutte identitaire comme lutte de [re]classement et les processus de domination) et par la dimension symbolique (les représentations liées aux immigrés et aux descendants d'immigrés), on aboutit à une grille de lecture complexe que l'on peut appliquer à l'analyse des processus identitaires chez les descendants d'immigrés. Tout cela en gardant à l'esprit, à la suite de Bourdieu (1980), que les questions identitaires ont toujours rapport avec les «luttres pour les critères d'évaluation légitimes». La question de la légitimité des critères d'hétéro-identification et d'auto-identification des descendants d'immigrés doit donc être traitée. C'est ainsi que l'on a pu constater que la question de l'histoire et de la mémoire dans l'immigration (référénts identitaires s'il en est) s'inscrit de fait dans une lutte pour les critères de reconnaissance légitimes : quelle histoire ou mémoire de l'immigration reconnaît-on de la part des institutions ? Quelle histoire ou mémoire revendique-t-on du côté des immigrés et de leurs descendants ? La lutte est ouverte en matière de reconnaissance et de revendication des critères légitimes d'une inscription historique et mémorielle de l'immigration dans les espaces nationaux. Et si un

manque de légitimité (je parle ici des critères dominants de légitimité) touche la présence des immigrés et de leurs descendants, si un manque de reconnaissance sociale de l'histoire de leur présence se fait sentir, les descendants d'immigrés peuvent investir d'autres espaces où ils s'attacheront à d'autres formes de légitimité : les cultures jeunes (le *hip hop*), la mode, la religion. Et puis, si le thème de la filiation, de la transmission et de l'origine engage un questionnement sur la question de la légitimation, elle doit aussi renvoyer à cette question fondamentale de l'émancipation. Le lien entre appartenance et groupe «communautaire», «national», «religieux», «ethnique», «culturel» ou, plus simplement, entre identité et «origine» pose la question de l'émancipation par rapport à ces critères de désignation identitaire (Gallissot, 1995), celle de la «désappartenance» à travers une «désaffiliation positive» (de Singly, 2003 : 72-74).

Il faut finalement rappeler que la quête d'identité n'est pas spécifique aux seuls descendants d'immigrés parce qu'elle s'inscrit dans une évolution socio-historique générale, ce que d'aucuns qualifient de «crise d'identité» (Dubar, 2000) des sociétés occidentales, et qui engage dans bon nombre de cas au bricolage identitaire. Cette crise tient notamment à cette «révolution identitaire» qui fait que les identités ne sont plus systématiquement héritées. La diversification et la multiplication des ensembles socialisateurs ont changé les données en matière d'identification. Il s'agit plus précisément d'un renversement normatif : la valeur sociale aujourd'hui prédominante est celle du choix identitaire sans pour autant que les effets de la prescription ou de l'assignation identitaire

aient totalement disparus ; l'assignation identitaire reste particulièrement marquée pour les descendants d'immigrés qui portent, en raison de leur nom ou de leur physique, des «marqueurs identitaires» qui les enferment, par le regard d'autrui, dans une identité présumée. Si la prédominance de cette valeur de choix n'empêche pas les déterminants sociaux de jouer, ceux-ci joueront d'une autre manière. Prenons le cas de l'appartenance religieuse : si la transmission filiale de la religion n'est plus automatique, il demeure néanmoins que la famille demeure le premier lieu où se transmet l'appartenance religieuse ; cependant celui qui affirme être de telle croyance parce que ses parents le sont va être moins reconnu dans sa conviction religieuse que celui qui affirme avoir recherché la «foi» par lui-même, à travers un cheminement personnel. C'est dire que les valeurs de choix, de réalisation personnelle, d'individualisme ont supplanté la norme d'acceptation des logiques de l'héritage. Les bouleversements dans les logiques d'identification qui apparaissent dans l'immigration ressemblent fort à ceux qui se jouent dans le cadre de la mobilité sociale (ascension, déclassement), où des conflits peuvent surgir entre la position d'origine et celle d'arrivée. Les thèmes des «contradictions de l'héritage», du désordre des successions, de la rupture des logiques traditionnelles d'identification, de la désaffiliation constituent plus que jamais des outils de compréhension des processus d'identification qui se jouent dans l'immigration ou ailleurs.

Johanna de Villers
Faculté de sciences sociales
Université libre de Bruxelles

Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires : quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en Belgique ?

Notes

¹ La notion de deuxième génération définit implicitement une continuité avec la première génération, celle des parents immigrés; on désigne ainsi une succession de générations « numérotées ». Or il est important de distinguer clairement entre la condition des parents immigrés et celle de leurs enfants qui ne sont pas immigrés. C'est notamment pour cette raison que j'ai choisi de traiter de l'identité de ceux que je nomme « descendants d'immigrés », afin de signaler la filiation à l'immigration (fondamentale en matière identitaire) sans les enfermer dans une catégorie qui me semble impropre.

² Sur la notion de bricolage identitaire, voir Schnapper (1986), et sur celle de bricolage du social, voir Javeau (2001).

³ Ces réflexions sont issues d'une recherche réalisée dans le cadre d'une thèse de doctorat, dirigée par le professeur Cl. Javeau et menée au Centre de sociologie générale de l'Université libre de Bruxelles. Cette thèse, qui devrait être défendue au cours de l'année 2005, a pour titre: « Analyse des processus différentiels d'identification et des stratégies identitaires à l'œuvre chez les descendants d'immigrés marocains en Belgique »; elle est principalement basée sur la méthode biographique.

⁴ À l'instar des travaux de Dubet.

⁵ Il s'agit d'une vingtaine d'entretiens biographiques avec des descendants

d'immigrés marocains résidant à Bruxelles.

⁶ Pour des raisons évidentes de préservation de l'anonymat, tous les prénoms utilisés ici sont fictifs.

⁷ Cette expression signifie littéralement en arabe « ils t'ont mangé le cerveau »; elle est à comprendre en regard de la sourate du Coran qui dit: « Ne suivez pas les mécréants ».

⁸ Dont témoigne la mode des récits (auto)biographiques ou des recherches généalogiques.

⁹ Comme en témoigne le malaise français à rappeler les liens entre immigration et (dé-)colonisation (question éminemment politique), notamment face à la question des Harkis, ni immigrés, ni français, mais purs produits de la décolonisation.

¹⁰ Les États-Unis faisant exception en la matière puisque leur histoire nationale repose sur l'immigration et que l'acte fondateur de la nation américaine est l'immigration. Sans revenir sur la place et la reconnaissance variables des différentes migrations, rappelons que les populations indiennes et les descendants des esclaves noirs sont exclus de cette histoire nationale, bien qu'aujourd'hui on tente de les y réinsérer d'autre manière.

¹¹ Voir par exemple, pour la Belgique, Santy, 1995, ou encore les travaux de l'ethnopsychiatrie, tels les ouvrages de Tobie Nathan, qui en la matière me paraissent quasiment défendre l'enfermement dans la différence culturelle.

¹² Institution communautaire chargée d'organiser l'enseignement pour la part francophone du pays.

¹³ En France, le ministère de l'Éducation nationale a mis en place depuis près de trente ans des programmes équivalents (le premier accord, avec le Portugal, date de 1973); il s'agit des dispositifs Enseignement des langues et cultures d'origine (ELCO). Néanmoins, vu leur ancienneté, ces dispositifs sont aujourd'hui l'objet d'une réflexion et d'un réaménagement. Sous le ministère de Jack Lang, il aurait été prévu d'intégrer ce dispositif ELCO dans un programme

plus large, celui de l'enseignement des « langues vivantes » à l'école primaire.

¹⁴ Le discours de Hervé Hasquin (à l'époque Ministre-Président du gouvernement de la Communauté Wallonie-Bruxelles) à l'occasion de la fête de la Communauté française de Belgique du 27 septembre 2002 est un exemple de cette nouvelle manière de penser le multiculturalisme. Ce ministre (libéral de droite, Mouvement réformateur) se présente comme le défenseur d'un multiculturalisme libéral (« Proclamons d'abord sans ambiguïté que le respect du "multiculturalisme" ne doit pas nous faire trébucher sur le "politiquement correct" en vertu duquel on devrait tout accepter ») au sein duquel les particularismes doivent trouver leur place (« L'intégration, ce n'est pas le moulage des singularités dans un tout, c'est en tout cas en partie la mise en valeur de ce qui nous différencie comme autant de richesses au bénéfice de tous »), sous réserve de garantir, pour l'ensemble de la société, un fonds de valeurs communes (« une communauté de valeurs »).

¹⁵ Cet intérêt pour l'histoire de l'immigration a débuté en France dans les années 1980, avec les travaux de Noiriel, Stora, Sayad et d'autres. En Belgique, la recherche sur le sujet a commencé un peu plus tard, notamment avec les travaux de Morelli, Dassetto, Bastenier, Bensalah ou Rea; il faut néanmoins souligner que Jean Stengers avait déjà publié en 1978 un ouvrage d'histoire sur le sujet.

¹⁶ Je pense en particulier au film remarquable de Yamina Benguigui, *Mémoires d'immigrés*, qui retrace à travers la mémoire orale l'histoire de l'immigration maghrébine en France...

¹⁷ L'ethnisation des rapports sociaux signifie le recours à des « attributs ethniques » tangibles ou fantasmés — origine nationale, culture, religion, langue ou « couleur de peau » — mais à haute valeur symbolique, qui participent aux processus de catégorisation sociale. C'est dire que les rapports entre individus (que ce soit dans le cadre scolaire, professionnel ou politique ou dans celui de la vie quotidienne) sont teintés de ces

«attributs ethniques» et qu'on perçoit l'autre notamment à travers ces critères.

Bibliographie

- BA TA NEVES FLORES, L. F. 1995. «Mémoires migrantes. Migration et idéologie de la mémoire sociale», *Ethnologie française*, XXV, 1 : 43-49.
- BOURDIEU, P. 1980. «L'identité et la représentation, éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35 : 63-72.
- BOURDIEU, P. 1993. «Les contradictions de l'héritage», dans P. BOURDIEU, dir. *La misère du monde*. Paris, Seuil : 711-717.
- CANDAU, J. 1998. *Mémoire et identité*. Paris, PUF.
- CHORON-BAIX, C. 2000. «Transmettre et perpétuer aujourd'hui», *Ethnologie française*, XXX, 3 : 357-360.
- DE VILLERS, J. 2004. «Projets migratoires et réussite scolaire des filles d'immigrés maghrébins», dans J. Ch. LEMAIRE et Ch. CHEREF-KHAN. *L'Europe : une chance pour la femme musulmane ?* Bruxelles, Éditions espace de liberté-La Pensée et les Hommes, 47^e année, no 56 : 31-41.
- DUBAR, Cl. 2000. *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Paris, PUF.
- DUBET, Fr. 1987. *La galère. Jeunes en survie*. Paris, Fayard.
- GALLISSOT, R. 1994. «Génération sans mémoire», *L'Homme et la Société*, 111-112, 1-2 : 51-65.
- GALLISSOT, R. 1995. «De la différence d'origine», *Pluriel-recherches : Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*. L'Harmattan, Cahier no 3 : 5-18.
- GUÉNIF SOUILAMAS, N. 2000. *Des «beurettes» aux descendantes d'immigrants nord-africains*. Paris, Grasset/Le Monde.
- GUÉNIF SOUILAMAS, N. 2001. «L'idée de mémoire», *Informations sociales : «Mémoires familiales et immigrations»*, 89.
- JAVEAU, Cl. 2001. *Le bricolage du social*. Paris, PUF.
- LAPIOWER, A. 1997. *Total respect. La génération Hip-Hop en Belgique*. Bruxelles, Fondation Jacques Gueux-EVO.
- MUXEL, A. 1991. «La mémoire familiale», dans F. de SINGLY, dir. *La famille. L'état des savoirs*. Paris, Éditions La Découverte : 250-261.
- SANTY, A.-F. 1995. *Identité de jeunes «maghrébelles»*. *Quand l'intégration passe par la reconnaissance de sa culture d'origine*. Louvain-la-Neuve, Academia-Sybidi.
- SAYAD, A. 1979. «Les enfants illégitimes», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25 : 61-81 (première partie) et 26-27 : 117-132 (deuxième partie).
- SAYAD, A. 1993. «La malédiction», dans P. BOURDIEU, dir. *La misère du monde*. Paris, Seuil.
- SAYAD, A. 1999. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Seuil.
- SCHNAPPER, D. 1986. «Modernité et acculturations. À propos des travailleurs émigrés», *Communications*, 43 : 141-168.
- SINGLY, F. de. 1996. «L'appropriation de l'héritage culturel», *Lien social et Politiques-RIAC*, 35 : 153-165.
- SINGLY, F. de. 2003. *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*. Paris, Armand Colin.
- STENGERS, Jean. 1978. *Émigration et immigration en Belgique aux XIX^e et XX^e siècles*. Bruxelles, Académie royale des Sciences d'outre-mer, N. S. XLVI-5.
- VIDAL-NAQUET, P. 1987. *Les assassins de la mémoire. «Un Eichmann de papier» et autres essais sur le révisionnisme*. Paris, Éditions La Découverte.
- VULBEAU, A. 1995. «Avenir des origines et invention des racines», *Cultures et Sociétés*, 5 : 49-56.
- ZERHAOUI, A. 1996. «Processus différentiels d'intégration au sein des familles algériennes en France», *Revue française de sociologie*, XXXVII, 2 : 237-261.
- ZEROULOU, Z. 1988. «La réussite scolaire des enfants d'immigrés. L'apport d'une recherche en termes de mobilisation», *Revue française de sociologie*, XXIX, 3 : 447-470.